5700425026036 7

JEAN SÉVILLIA

Históricamente Incorrecto

Para acabar con el pasado único

el buey mudo

acceso abierto

Segunda impresión: octubre 2009

Título original: *Historiquement correct*
© Éditions Plon, 2003
© De la traducción: Elena Pazat de Lys Lachaud
© El Buey Mudo
C/ López de Hoyos, 327
28043 Madrid
Teléf.: 91 1859800. Fax.: 91 1859806
www.elbueymudo.es

Diseño de cubierta: El Buey Mudo
ISBN: 978-84-937417-5-4
Depósito legal: M- 43.856-2009
Fotocomposición: Paco Arellano
Impresión y encuadernación: Cofás

Impreso en España – *Printed in Spain*

Prólogo

El espíritu del siglo. Es una de las escasas enfermedades en la que los antibióticos no surten efecto.

JEAN ANOUILH

La policía detiene a un grupo de inmigrantes clandestinos refugiados en una iglesia: unos manifestantes protestan por una redada digna de Vichy. Un candidato imprevisto llega al segundo turno de la elección presidencial: al grito de «no al fascismo», la calle organiza la resistencia. Unos islamistas fomentan un atentado: el espectro de las guerras de Religión está en el aire. El ejército francés interviene en un país africano: el colonialismo está en la picota. El Papa defiende una postura no conforme con la mentalidad contemporánea: se menciona la violación de las conciencias por parte de la Inquisición...

La lista podría alargarse hasta el infinito. «El debate público —señala Alain Besançon— hace constantemente referencia a la historia. La prensa, la televisión, los severos guardianes de la decencia intelectual y, en voz baja, los policías del pensamiento, cuadran sus declaraciones según falsas representaciones del pasado. Y los verdade-

ros historiadores saben que son falsas. En Francia, el debate público navega orientándose sobre bloques históricos masivamente ignorados o falsificados»[1].

El buen historiador parte de unos hechos y los estudia en su momento concreto, separando las causas de las consecuencias. Lo políticamente correcto no tiene nada que ver con este método cuando saca sus imágenes de la historia. Siguiendo el capricho de sus consignas, juega con las épocas y los lugares, resucitando un fenómeno desaparecido o proyectando en los siglos anteriores una realidad contemporánea. Juzgando la historia pasada en nombre del presente, lo históricamente correcto ataca el racismo y la intolerancia en la Edad Media, el sexismo y el capitalismo bajo el Antiguo Régimen, el fascismo en el siglo XIX. El hecho de que sus conceptos no signifiquen nada fuera de su contexto poco importa: el anacronismo es rentable en los poderes mediáticos. No es el mundo de la ciencia, sino de la conciencia; no es el reino del rigor, sino del clamor; no es la victoria de la crítica, sino de la dialéctica.

Es también, y sobre todo, el triunfo del maniqueísmo. Mientras el historiador debe medir el peso sutil de los matices y las circunstancias y recurrir a los campos complementarios de su saber (geografía, sociología, economía, demografía, religión, cultura), lo políticamente correcto borra la complejidad de la historia. Todo lo reduce al enfrentamiento binario del Bien y del Mal, pero un Bien y un Mal reinterpretados según la moral de hoy en día. Así, la historia se convierte en un campo de exorcismo permanente: cuanto más se anatematizan las fuerzas oscuras del pasado, más debe uno justificar que no siente hacia ellas ninguna solidaridad. Se *demonizan* así personajes, sociedades y épocas enteras. Sin embargo no es más que una engañifa. En realidad no se apunta hacia ellos: a través de ellos somos nosotros los que estamos en el punto de mira.

Políticamente correcto, históricamente correcto. Pensamiento único, historia única. ¿Cómo inmunizarse? No hay que contar con

---

[1] Alain Besançon, *Peut-on encore débattre en France?*, Plon-Le Figaro, 2001.

el Ministerio de Educación. En el pasado, la escuela republicana elaboró una novela que hacía girar toda la historia de Francia alrededor de la Revolución de 1789, pero por lo menos sus profesores poseían el mérito de enseñar y obligar a aprender las fechas y los nombres de memoria. Esta escuela ha dejado algunos mitos vivaces, pero se ha muerto. Después de la guerra, le ha seguido una escuela marxista. La lucha de clases, las estructuras y las superestructuras han sustituido a los héroes y las batallas. Posteriormente, la quiebra del comunismo ha hecho decaer la fe marxista, que sin embargo ha dejado numerosas huellas en la escuela.

Hoy en día, en el seno de la institución escolar, están en primera fila las ciencias humanitarias unidas a la moral humanitaria. Esa clave de lectura no ayuda para nada a comprender el pasado teniendo en cuenta que la cronología sigue sin estar de moda. En vísperas del *Baccalauréat*[2], se pide a los estudiantes que filosofen sobre la historia como si opositaran a una cátedra, pero sin tener los conocimientos necesarios. Veamos esta circular del ministerio: «Al finalizar los estudios de segundo ciclo, el programa de las clases de Bachillerato se inspira, como en los años anteriores, en la misma voluntad de organizar los conocimientos alrededor de ejes problemáticos, reteniendo exclusivamente los hechos significativos de las grandes evoluciones, exceptuando todo acercamiento al acontecimiento»[3]. Detrás de este galimatías, descifremos las intenciones. Excluir el «acercamiento al acontecimiento» (una historia sin acontecimientos, ¡qué prodigio!) permite alejar todo lo que perturba la leyenda oficial; en cuanto a los «ejes problemáticos», autorizan, con este título intelectual de buen tono, a los profesores a dar las lecciones conforme a sus opiniones. Según una encuesta del CSA[4], el 72 por ciento de los

---

[2] Equivalente al examen de Selectividad en España. (*N. de la T.*)

[3] «Programme d'histoire du cycle terminal de la voie générale», B. O. del 30 de agosto de 2001.

[4] Conséil Supérieur de l'Audiovisuel. Empresa dedicada a estadísticas y sondeos.

profesores ha votado a un candidato de izquierdas en el primer turno de la elección presidencial de 2002. Estaban en su más estricto derecho, pero los ciudadanos también tienen el derecho de suponer que esta orientación masiva del profesorado incide sobre el contenido de las clases. Por lo demás, puede que los profesores que votan a la derecha tampoco escapen a la mentalidad de estos tiempos: lo históricamente correcto se manifiesta por todas partes.

En la actualidad, la mayoría de los que se niegan a ser dominados por un pensamiento único llegan a la misma conclusión. Puedo dar testimonio de que los dos tercios del abundante correo que he recibido tras la publicación de mi ensayo sobre el terrorismo intelectual[5] denunciaban la manera de instrumentalizar la historia que tienen los manuales escolares y los poderes mediáticos.

Pero esta constatación la han hecho los mismos historiadores. Cada día, especialistas que han dedicado numerosos años a estudiar tal o cual tema pasan por la prueba de descubrir, al azar de un artículo en el periódico, de un programa de radio o de televisión, flagrantes mentiras que manifiestan una incultura proporcional a la autoridad con la que se asestan.

Aun así, son muchos los historiadores que trabajan en la verdad despreciando la opinión de la época, pero no todo el mundo tiene posibilidad de leerlos o de conocer sus obras, con más razón cuando contradicen los clichés imperantes. De ahí este libro. Su ambición consiste en ofrecer una síntesis de las investigaciones más recientes sobre los temas que son materia de prejuicios, de ideas recibidas y lugares comunes en el campo histórico. Este panorama nos muestra un sorprendente desfase entre la historia real y su versión mediática y escolar.

Como es imposible ser exhaustivo, he debido elegir. En estas páginas, Napoleón casi no aparece (pero lo políticamente correcto no se interesa por él más que de pasada), tampoco ciertos temas esenciales como la comparación entre comunismo y nazismo, el ter-

---

[5] Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, 2000.

cermundismo o Mayo del 68 (temas que ya abordé en *Le terrorisme intellectuel* [*El terrorismo intelectual*]). Algunos capítulos tratan de épocas anteriores a la formación de la nación y otros atraviesan las fronteras, pues este libro no se interesa por la historia de Francia exclusivamente. No pretende tampoco ofrecer una historia total de las épocas estudiadas, sino responder a los principales prejuicios que les afectan. Inspirados en fuentes diversas, estos prejuicios han evolucionado: lo históricamente correcto posee su propia historia y sus contradicciones. Para no hacer más pesado este volumen, no ha sido posible hacer el inventario sistemático. Tal cual es, este libro representa, pues, un viaje libre a través de algunas deformaciones de la historia que se dan a título ideológico o político en la Francia actual. Dentro de veinte o treinta años quizá el panorama sea diferente.

Para establecer una bibliografía completa hubiera hecho falta una lista de centenares de volúmenes. He renunciado, pues, a ello. Para los lectores que quieran ir más allá, las obras citadas a pie de página proporcionan amplias pistas.

Este libro toma partido. Pero ha intentado evitar los escollos de las ideas preconcebidas. Si lo históricamente correcto está profundamente ligado a las ideologías de izquierda en sus estratos sucesivos, no creo haber salvado algunas leyendas de moda entre la derecha. A pesar de enseñarse en la escuela con menor frecuencia, no son menos históricamente... incorrectas.

7

La Ilustración y la tolerancia

¿Quién hubiese creído que la tolerancia tendría sus fanáticos?

CHRÉTIEN-GUILLAUME DE MALESHERBES

Qué es la Ilustración? ¿En qué se opone al absolutismo?». Un libro escolar plantea estas preguntas a los alumnos de segundo, y también les da la respuesta: «Una revolución decisiva lleva a ejercer en todas partes el espíritu crítico y a replantear las creencias tradicionales. Los filósofos están comprometidos en la vida pública con la intención de ilustrar al pueblo y proporcionar la felicidad a la mayoría de los hombres. Voltaire combate toda forma de fanatismo y de intolerancia...»[1].

Razón, libertad, individuo, felicidad, progreso, tolerancia: estas palabras del siglo XVIII siguen siendo conceptos clave de la cultura contemporánea. Sin siquiera recusarlos, pretender aportarles alguna corrección o un matiz constituye un reflejo sospechoso, tan intocable parece la herencia de la Ilustración. Y sin embargo, ¿qué corriente de ideas merece escapar de la crítica histórica? ¿Y por qué la Ilustración no habría tenido su faceta de sombra? Pues la toleran-

[1] *Histoire, Seconde, Les fondements du monde contemporain*, Nathan, 1996.

cia de los filósofos oculta a menudo una gran intolerancia en contra de los que no piensan como ellos.

La *Enciclopedia*: una revolución intelectual

En 1695, el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, al esforzarse en desmontar los dogmas religiosos, legitima la libertad de pensamiento. Bayle muere en 1706, pero el éxito de su libro es considerable: se encuentra en todas las bibliotecas del siglo XVIII. En 1721, en sus *Cartas persas* (publicadas sin nombre de autor), Montesquieu lanza pullas contra las instituciones de su tiempo. Voltaire, historiador, dramaturgo y poeta, se hace polemista en 1734, con las *Cartas inglesas*: a través de la descripción de sectas y religiones que pululan más allá del canal de la Mancha, toma como diana a la Iglesia católica. Las grandes obras representativas de la Ilustración aparecen entre 1748 y 1770. En *Del espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu entrega el fruto de veinte años de reflexión política; elabora una tipología de los regímenes conectando a cada uno de ellos con una pasión (la monarquía con el honor, la república con la virtud, el despotismo con el miedo) y preconiza la separación de los poderes, única vía capaz, según él, de garantizar las libertades. Voltaire publica su *Tratado sobre la tolerancia* en 1763 y su *Diccionario filosófico* en 1764. Rousseau, conocido por su *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* (1755), corta a partir de 1758 con los filósofos, pero este ginebrino elabora una teoría de la voluntad general (*El contrato social*, 1762) que establece los principios de la democracia moderna.

No obstante, el instrumento mayor de esta ofensiva intelectual es la *Enciclopedia*. El proyecto proviene de un librero que quería traducir la *Cyclopaedia* de Chambers, editada en Londres en 1728. Pero la *Enciclopedia* francesa será finalmente una obra original. La empresa se lanza en 1746. El primer volumen aparece en 1751, el últi-

mo en 1765. La realización de este «Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios» está dirigida por Diderot y D'Alembert. El primero es ateo, el segundo materialista. En el prospecto que presenta la obra, Diderot escribe que su objetivo es «reunir los conocimientos dispersos sobre la superficie de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con los que vivimos, a fin de que nuestros sobrinos, siendo más instruidos, lleguen al mismo tiempo a ser más virtuosos y más felices». Redactada con una perspectiva práctica, presentada como un resumen del saber técnico y científico de la época, la *Enciclopedia* parte, sin embargo, de un postulado filosófico: si quiere transformar el universo, el hombre debe recurrir a la razón. Lo que significa que debe liberarse de todo prejuicio moral, político o religioso. «Es el optimismo desglosado en artículos», comenta Pierre Gaxotte.[2]

En política, la *Enciclopedia* da muestras de un conservadurismo prudente. En ciencias, los descubrimientos se utilizan con habilidad, pues a menudo parecen refutar la Biblia. En religión, los artículos principales son ortodoxos. Los ataques contra la Iglesia se disimulan en los textos menos visibles, cuyos títulos son suficientes para traducir la intención: «Prejuicio, Superstición, Fanatismo». Transmiten sus ideas, sobre todo, mediante «llamadas», es decir referencias a otras palabras: el artículo «Nacer» contradice «Alma», «Demostración» echa por tierra a «Dios». No se descuida el arma de la ironía. En «Cristianismo», se puede leer que «el verdadero cristiano debe alegrarse de la muerte de su hijo que acaba de nacer a la felicidad eterna».

Montesquieu, Voltaire, Marmontel, Rousseau, Jaucourt, D'Holbach, Helvétius, Condillac... Todas las plumas «ilustradas» colaboraron en esta obra colectiva. «La *Enciclopedia* fue más que un libro, fue una facción», escribirá Michelet.

En el momento en que reina Luis XV, el pensamiento de los filósofos lleva a volver a plantear todos los principios religiosos y políticos que constituían los fundamentos de la sociedad: contra la creen-

---

[2] Pierre Gaxotte, *Le siècle de Louis XV*, Fayard, 1997.

cia, la duda; contra la autoridad, el libre albedrío; contra la comunidad, el individuo.

En 1723, el Reglamento de la Librairie (Règlement sur l'Imprimerie et la Librairie de Paris) confirma el principio de la censura. Encargados de leer los libros, los censores vigilan que no ultrajen ni la religión, ni al rey, ni la moralidad. La policía persigue las obras prohibidas. Sobre los escalones del Palacio de Justicia, como exorcismo simbólico, se queman algunos títulos prohibidos. Pero el escándalo sólo consigue promocionarlos. Pronto funcionarán imprentas clandestinas. Procedentes de Amsterdam o de Londres, algunos libros circulan de contrabando. En 1757, un edicto prevé penas severas (llegando hasta la muerte) para los impresores y los vendedores ambulantes de libros no autorizados. De hecho, esta legislación no se aplica. En el peor de los casos, los infractores se ganan algunos meses de cárcel. Se persigue también a los autores. Después de su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Diderot permanece tres meses en la Bastilla. La antigua fortaleza pasa a ser la más encopetada de las cárceles del Estado. Condenado a seis meses de prisión en 1760 (pero liberado al cabo de dos meses), un colaborador de la *Enciclopedia,* el padre Morellet, atestiguará, con toda lucidez, la clemencia de su destino: «Se puso a mi disposición una biblioteca de novelas, que existía en la Bastilla para el entretenimiento de los prisioneros, y se me dio papel y pluma. Salvo en el tiempo de mis comidas, leía o escribía sin más distracción que la de las ganas de cantar o de bailar solo, que me acometían varias veces al día. No he padecido ninguna de las crueldades que se han reprochado al Antiguo Régimen. Veía la gloria literaria iluminar las paredes de la cárcel: perseguido, iba a ser más conocido»[3].

Frente a esta oleada, la corte está dividida. Cuando se le habla de la gente «que piensa», Luis XV ironiza: «¿Que vendan a los caballos?»[4].

---

[3] *Mémoires de l'abbé Morellet*, Mercure de France, 1998.

[4] Juego de palabras intraducible, debido a la misma fonética de los verbos *penser* (pensar) y *panser* (vendar). (*N. de la T.*)

La reina María Leszczynska es enemiga de las nuevas ideas, pero madame de Pompadour y gran número de grandes señores les dan su discreto apoyo. Malesherbes, director de la Librairie (es decir, encargado de la censura) de 1750 a 1771, muestra indulgencia. Él mismo les pone sobre aviso, señalándoles sus excesos. Esconde manuscritos en su casa y concede permisos tácitos para ciertos libros que se encuentran en la situación de no estar ni autorizados ni prohibidos. En el fondo, el gobierno mira esta efervescencia intelectual como un juego inocente, propio de una diversión de salón.

La Iglesia tiene poder de jurisdicción. La Sorbona —facultad de Teología de París, que marca la pauta a las universidades de provincia— tiene derecho a condenar los libros ya impresos. Con regularidad, las asambleas del clero piden al rey más severidad. Sin embargo, la Iglesia también está dividida, presa del conflicto que opone a jesuitas y jansenistas. Atacada por los jesuitas desde la aparición del primer volumen, la *Enciclopedia* ve cómo se le niega la autorización por dos veces, en 1752 y 1759; a su vez, el papa Clemente XIII la condena. Pero la censura provoca una vez más el efecto contrario al deseado: las ventas de la *Enciclopedia* aumentan. Hacia 1770, la legislación represiva ya sólo constituye un fantasma que perjudica a los defensores de la Iglesia y se vuelve contra ella.

No obstante, existe una respuesta de fondo. Un millar de obras de apologética cristiana se publican entre 1715 y 1789, firmadas por miembros del clero secular, más raramente por monjes (en el siglo XVIII, las órdenes religiosas están en decadencia), pero también por seglares. En contra de las nuevas ideas se comprometen algunos escritores, poetas, novelistas o dramaturgos. «Parecen tan numerosos como sus adversarios —comprueba Jean de Viguerie—, aunque no todos lleguen a ser tan conocidos»[5].

A esta cohorte desconocida no le falta talento, aunque le falte ironía. Su cabecilla, Élie Fréron, lleva el combate antifilosófico, de

---

[5] Jean de Viguerie, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Robert Laffont, 1995.

1750 a 1770, al frente de un diario, *L'Année Littéraire*. Voltaire le combate encarnizadamente, pero Fréron sabe responder: «Si los sabios filósofos del siglo, que reclaman la tolerancia con tanto calor e interés, porque la necesitan más que nadie, estuvieran ellos mismos a la cabeza del gobierno y se vieran armados de la espada de la soberanía, quizá fueran los primeros en servirse de ella contra todos los que tuvieran la audacia de contradecir su opinión». Otro brillante contradictor de los enciclopedistas, el padre jesuita Berthier, dirige el *Journal de Trévoux* de 1745 a 1762. Este periódico de calidad, subtitulado *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts,* se dedica a desmentir la supuesta incompatibilidad entre fe y razón. Según Berthier, el que la Iglesia rechace el relativismo en materia de dogma y de moral no significa que deba ser perseguidora. Pero en 1764, cuando se expulsa a su orden, el jesuita se ve obligado a exiliarse. Y en 1775, un año después de la llegada de Luis XVI, se suprime el privilegio que autorizaba a Fréron a editar su periódico. La revolución intelectual tiene el campo libre.

La tolerancia de los filósofos es selectiva

Por algo se califican de nuevas las ideas de los filósofos. Ya la Reforma había acabado con la unidad espiritual de Europa occidental. Al liquidar lo que queda de la noción medieval de la *ecclesia*, la Ilustración constituye la segunda ruptura. Cuando toda la historia de Occidente, desde la caída del Imperio romano y la conversión de Europa al cristianismo, descansaba sobre la alianza entre el ámbito temporal y el ámbito espiritual, la «crisis de la conciencia europea», conmoción intelectual, moral y espiritual, en el punto de unión entre el siglo XVII y el XVIII, conduce a disociar la sociedad y la fe. Creer pasa a ser un asunto privado, subjetivo, que se puede revisar. «Nadie debe ser hostigado por sus opiniones, aun religiosas, siempre

que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley», dirá la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. La Ilustración habrá impuesto la idea de que la religión no constituye más que una opinión. Hoy es indispensable un esfuerzo de imaginación —tan integrado está el laicismo en el espíritu del siglo XXI— para medir qué seísmo representa.

Pero esta revolución ideológica se desarrolla en un microcosmos. La casi totalidad de los franceses de entonces son cristianos. Aunque, a partir de 1760, se observe un retroceso religioso en París y en las grandes ciudades, la práctica religiosa sigue siendo muy alta. En el campo, donde vive el 90 por ciento de los habitantes del reino, con excepción de alguna provincia tempranamente descristianizada como la Champagne, la aplastante mayoría de la población por lo menos comulga en Semana Santa. Por lo tanto, sólo una ínfima minoría se adhiere a la Ilustración, que deberá imponer su visión del mundo a la mayoría. El número de suscripciones al primer volumen de la *Enciclopedia* es de 2.050; cuando se publican los últimos volúmenes, ya se eleva a 4.200. Teniendo en cuenta las reediciones, se estima que existen, antes de 1789 y en un país de 28 millones de habitantes, de 11.000 a 15.000 poseedores de esta obra. En París, los filósofos entran en contacto con 2.000 o 3.000 personas, todas de origen noble o burgués. En provincias, el movimiento repercute por medio de las sociedades de pensamiento —clubes, academias o logias masónicas— que se fundan a partir de 1750 y abundan a partir de 1770. Pero sólo afecta a las élites sociales.

La Ilustración no forma una escuela de pensamiento único. En el plano político, fuertes diferencias distinguen a Montesquieu y su liberalismo aristocrático de Voltaire y su despotismo ilustrado o de Rousseau y su contrato democrático. El denominador común de los filósofos es su mirada optimista sobre el género humano. Creen en el progreso, es decir, en la superioridad del porvenir sobre el pasado. Alaban la capacidad del individuo para servirse de su razón. «El filósofo piensa y actúa según su razón», escribe Diderot. «La razón, suprema facultad del hombre», exclama Voltaire.

Esta razón del siglo XVIII, sin embargo, se limita a los hechos visibles. No se trata de comprender el mundo, sino de transformarlo: «El hombre ha nacido para la acción», afirma Voltaire; y añade: «No estar ocupado o no existir es lo mismo para el hombre». Y la finalidad de la acción es el progreso material y moral, a fin de asegurar la felicidad del hombre. Razón, utilidad, progreso, felicidad: estas palabras salpican la literatura filosófica. No obstante, disimulan una temible lógica.

En primer lugar, esta razón abstracta no se dirige a los hombres tal como son, a los hombres concretos, sino a un ser ideal, soñado, tal como lo imaginan los filósofos, ilustrado y virtuoso. Y la categoría inmediata de la que desconfían los teóricos de la Ilustración, todos aristócratas o burgueses, no es ni más ni menos que el pueblo. Los historiadores demuestran una extraña discreción con respecto al inmenso desprecio expresado por algunas figuras del siglo XVIII por las clases populares. «Es conveniente que el pueblo sea guiado, y no que sea instruido, no es digno de serlo», escribe Voltaire a Damilaville. «El bien de la sociedad requiere que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus labores», afirma La Chalotais en su *Essai d'éducation nationale* [*Ensayo de educación nacional*] (1763). Gabriel-François Coyer, autor de *Plan d'éducation publique* [*Plan de educación pública*] (1770), anota que de 5.160 alumnos de los colegios de París, 2.460 son hijos del pueblo: propone expulsarlos y devolverlos a sus padres. En sus *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple* [*Visiones patrióticas sobre la educación del pueblo*] (1783), Philipon de La Madeleine, otro filósofo, expresa el deseo de que la práctica de la escritura sea prohibida a los hijos del pueblo. El pueblo de la Ilustración, el pueblo ideal, es el pueblo sin el pueblo.

En segundo lugar, si el hombre es útil cuando sirve a la felicidad material, los que no entran en esta categoría son considerados inútiles. Y el que no es útil no es virtuoso. Constituye, pues, una amenaza para el Estado: hay que forzarle a ser útil o hacerle desaparecer. Y para los enciclopedistas, el arquetipo del inútil es el contemplativo. Los escritos de combate de la Ilustración contienen miles de pá-

ginas en contra de las órdenes religiosas. «Trabajos útiles pueden sustituir a oraciones demasiado largas», asegura D'Holbach. Y Delisle de Sales proclama: «Puesto que la filosofía ha progresado tanto alrededor de los tronos, hace falta que antes de medio siglo hayan desaparecido los monjes en Francia o que lleguen a ser útiles». Hombres o mujeres, los religiosos representan una categoría a extinguir. ¿No es la tolerancia universal?

Tolerancia: la palabra maestra de la Ilustración. Pero el concepto no está nunca definido. El historiador Jean de Viguerie lo resume en cuatro preceptos: no hacer a los demás lo que no nos gustaría padecer; toda verdad es subjetiva, y por consiguiente nadie tiene derecho a imponer su norma; toda religión no es más que una opinión entre otras; el Estado no tiene por qué intervenir en las cuestiones que implican una definición de la salvación eterna.[6] En realidad, si los filósofos definen la tolerancia es por su antónimo: el fanatismo. Se decreta fanático todo pensamiento basado en dogmas. Ahora bien, el catolicismo no concibe la fe como una opinión entre otras, sino como una verdad revelada. En la Francia del siglo XVIII, estando la Iglesia en situación dominante, el choque es inevitable. Cuando luchan contra el fanatismo —término de propaganda—, los enciclopedistas en realidad entran en guerra contra la religión del 95 por ciento de la población.

Los filósofos no rechazan todo fenómeno religioso. Devotos del «gran arquitecto del universo» o del «gran relojero», son deístas —siendo los materialistas como Diderot, D'Holbach o La Mettrie la excepción—. Pero, en diversos grados, son todos enemigos de la Iglesia católica porque representa una institución dotada de una jerarquía y una doctrina. En el *Contrato social*, Rousseau afirma que «se deben tolerar todas las religiones que toleran a las demás, en tanto sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes de los ciudadanos. Pero cualquiera que se atreva a decir "Fuera de la Iglesia

---

[6] Jean de Viguerie, «La tolérance à l'ère des Lumières», *Itinéraire d'un historien*, *op. cit.*

no hay salvación" debe ser expulsado del Estado». Helvetius es igual de explícito: «Hay casos en los que la tolerancia puede llegar a ser funesta para la nación, cuando tolera una religión intolerante como la católica».

Voltaire es el heraldo más ilustre de este anticatolicismo militante. «Aplastemos a la Infame»: fórmula que resuena como un grito de guerra. Utilizando a ratos la ironía o la erudición, el patriarca de Ferney desmenuza la Biblia, jugando con las contradicciones de los textos sagrados para alegar su impostura. Si Jesús no es más que un hombre, los dogmas cristianos —la Encarnación, la Resurrección— son mentiras destinadas a mantener el dominio de los sacerdotes sobre hombres de espíritu débil. Pero Voltaire no es ateo. «Si Dios no existiera, habría que inventarlo»: es lo que contesta a D'Holbach. En realidad, si este gran burgués tiene interés por una religión de Estado, es con la intención de mantener el orden social. «Filosofad todo lo que queráis entre vosotros, escribe en su *Diccionario filosófico*. Pero guardaos de ejecutar este concierto ante el vulgo ignorante y brutal. Si tenéis una aldea que gobernar, le hace falta una religión». Siempre el miedo al pueblo...

El gran especialista de Voltaire, René Ponceau, reconoce que, «mezquino y generoso a la vez, es capaz de lo peor y de lo mejor»[7]. Las indignaciones del escritor, paladín de la libertad, son en efecto selectivas. Se le habla de la persecución contra los católicos ingleses, y se saca una respuesta de la manga: «No se trataba de una doctrina teológica. La ley del Estado mandaba mirar al soberano y no al Papa como jefe de la religión: era una institución puramente civil, hacia la que toda desobediencia debía ser considerada como una revuelta contra del poder legislativo» (*Tratado sobre la tolerancia*). En su admiración (de lejos) a Rusia, Voltaire no ve las sombras del reinado de Pedro I o de Catalina II. En su admiración (de cerca) a Prusia, no le choca la intolerancia de Federico II en contra de los fieles de la Iglesia romana. En la época en la que reside en Cirey, madame

[7] René Pomeau, *Voltaire*, Seuil, 1989.

de Grafigny observa que Voltaire puede ser «más fanático que todos los fanáticos que aborrece».

Con vistas a proteger su notoriedad y su posición semioficial (historiógrafo del rey, es miembro de la Academia francesa), Voltaire recurre a subterfugios. A fin de hacer admitir su anticristianismo, usa, como lo analizó Éric Picard, un antijudaísmo que le permite denunciar la intransigencia de una religión revelada y ridiculizar el Antiguo Testamento.[8] De los 118 artículos del *Diccionario filosófico*, unos treinta atacan a los judíos con términos de una virulencia increíble: «Sólo encontraréis en ellos un pueblo ignorante y bárbaro, que une desde hace mucho tiempo la más sórdida avaricia con el odio más invencible para con los pueblos que los toleran y los enriquecen». Sobre las raíces de esta hostilidad hacia los judíos, el cardenal Lustiger expone esta doble clave explicativa: «Voltaire no es cristiano y creo que el antisemitismo de Hitler es resultado del antisemitismo de la Ilustración y no de un antisemitismo cristiano»[9]. Léon Poliakov demostró igualmente que el racionalismo científico de la Ilustración es una de las fuentes del racismo nazi.[10]

El racismo de la Ilustración

Tocamos aquí, una vez más, un campo en el que a algunos historiadores no les gusta extenderse. La teología clásica afirma sin ambigüedad la unidad de la humanidad. En la *Política sacada de las Sagradas Escrituras,* Bossuet dice que «Dios ha establecido la fraternidad de los

---

[8] «Voltaire combat contre les chrétiens et les juifs», *Histoire du Christianisme Magazine*, junio de 2000.

[9] Cardenal Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu,* conversaciones con Jean-Louis Missika y Dominique Wolton, Fallois, 1987.

[10] Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Complexe, 1987.

hombres haciéndoles nacer a todos de uno solo, por lo que su padre es común». El obispo de Meaux concreta: «Ningún hombre es ajeno a otro hombre». Los filósofos, alimentados por un espíritu científico y considerando la teoría de la primera pareja como una fábula, insisten en la división de la humanidad en especies (una palabra del vocabulario biológico), dicho de otra manera, en razas. «¿Cómo es posible que Adán, que era pelirrojo y tenía pelo», se pregunta Voltaire, «sea el padre de los negros, que son oscuros como la tinta y tienen lana negra en la cabeza?». Costumbres y moralidad proceden, pues, de los caracteres raciales, unidos al aspecto físico, al color de la piel.

Voltaire afirma que «sólo un ciego puede dudar que los blancos, los negros, los albinos, los hotentotes, los lapones, los chinos, los americanos no sean razas enteramente diferentes» (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, 1756). E insiste: «Los albinos están por debajo de los negros en cuanto a la fuerza del cuerpo y al entendimiento, y la naturaleza quizá los haya colocado después de los negros y los hotentotes por encima de los simios, como uno de los grados que descienden del hombre al animal». Conclusión (siempre extraída del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*): «La raza de los negros es una especie de hombres diferente a la nuestra». «Si nos alejamos del ecuador hacia el polo antártico —asegura el término "negro" de la Enciclopedia—, el negro se aclara, pero la fealdad permanece». Los hotentotes tienen «algo de la suciedad y de la estupidez de los animales que guían», acusa Raynal (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1774) [*Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias*].

Aquí tenemos un aspecto de la Ilustración que hoy es cuidadosamente ocultado: el racismo. Negando la existencia del alma, el materialismo conlleva la negación de la naturaleza humana. «Estamos», comenta Jean de Viguerie, «ante un sistema diferencialista y desigualitario. La unidad del género humano ya no tiene ninguna

realidad»[11]. Esta visión procede de una antropología pesimista. La literatura de la época, explica Xavier Martin, considera al buen salvaje estilo Rousseau como un ser primitivo, de cociente intelectual y afectivo limitado, cuya única aspiración es el goce y el placer.[12]

Montesquieu declara la esclavitud «contra natura», pero, apoyándose en su teoría de los climas, añade: «Aunque en ciertos países esté fundada en una razón natural». El hecho de que el autor de *El espíritu de las leyes* parezca aprobar el trabajo servil en las Antillas, opinando que su supresión encarecería el azúcar, es una verdadera ironía. Pero Buffon y Voltaire critican los malos tratos a los esclavos, no el principio de la esclavitud (Voltaire, por otra parte, ha ganado mucho dinero invirtiendo en compañías de trata de negros, lo mismo que Diderot o Raynal). Algunos artículos de la *Enciclopedia* condenan la esclavitud, pero otros, como el titulado «Negros considerados esclavos en las colonias de América», explican que el desarrollo económico de las plantaciones de ultramar sería imposible sin ella, justificando la servidumbre de los negros en estos términos: «Los hombres negros nacidos vigorosos y acostumbrados a una comida basta, encuentran en América una benignidad que hace la vida animal mucho mejor que en sus países».

Así pues, con ciertos pensadores de la Ilustración, el materialismo y el utilitarismo se aúnan con el racismo para justificar la esclavitud. En 1775, un magistrado, el presidente Dugas, presenta a la academia de Lyon una comunicación titulada *Memoria donde se examina si no sería ventajoso volver al uso de la esclavitud entre nosotros*. Ahí desarrolla la idea de que, no estando remunerados los esclavos, los trabajos públicos y la agricultura sacarían un gran beneficio de esta medida.

---

[11] Jean de Viguerie, «Les Lumières et le peuple», *Itinéraire d'un historien*, Dominique Martin Morin, 2000.

[12] Xavier Martin, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne*, Dominique Martin Morin, 2001.

El italiano Beccaria, festejado en toda la Europa de la Ilustración, comentado por Voltaire y Diderot, es considerado un apóstol del progreso porque, en su tratado *De los delitos y de las penas* (1764), condena la tortura y propone la supresión de la pena de muerte. Ahora bien, cuando la tortura es suprimida por Luis XVI en 1780, ya no se utilizaba: en lo que respecta al Parlamento de Rennes, de 1750 a 1780, de 6.000 acusados, 11 fueron sometidos a tormento. Pero se olvida demasiado a menudo que el maravilloso Beccaria sugería sustituir la pena capital por otra pena. Y ésta era la esclavitud...

En esta descripción, se pueden aportar muchos matices, y numerosas excepciones merecen ser señaladas. Como ya hemos dicho, la Ilustración no constituye una escuela de pensamiento uniforme. Nos guardaremos de reducir a los enciclopedistas a una camarilla de esnobs que desprecian al pueblo, de fanáticos anticatólicos, de racistas y esclavistas. Y reconoceremos que Voltaire es uno de los más prodigiosos hechiceros de la lengua francesa. Pero nos gustaría que este aspecto del siglo XVIII se enseñe también, en vez de entretenerse con la leyenda dorada de los libros escolares: «Los filósofos comprometidos en la vida pública con intención de ilustrar al pueblo y asegurar la felicidad del mayor número de hombres...».

Protestantes y judíos: el pragmatismo real

El 29 de noviembre de 1787 se promulga un edicto real «que concierne a todos los que no hacen profesión de fe católica». De ahora en adelante, los funcionarios públicos registrarán el estado civil de los protestantes. Se les concede el derecho al matrimonio civil, y declararán el nacimiento de sus hijos, ya sea delante del juez, ya sea mostrando un acta de bautismo. Sin embargo, el culto protestante sigue prohibido. El edicto especifica que únicamente la religión católica goza «de los derechos y honores del culto público». Por con-

taminación semántica con la ordenanza dada por el emperador José II (*Toleranzpatent*), en 1781, el edicto de Luis XVI se califica como edicto de tolerancia. En realidad, la palabra no figura ahí. En Francia —al igual que en el imperio de los Habsburgos—, se trata más bien de una derogación de la ley general: se concede una libertad relativa a una minoría confesional, pero se reafirma la protección particular de la que se beneficia la religión mayoritaria.

El proyecto de dar un estatuto civil a los protestantes fue defendido en primavera, ante la asamblea de los notables convocada por el rey. El abogado fue monseñor de La Luzerne, obispo de Langres y primo de Malesherbes. Este último, retirado de los negocios, había redactado dos informes y los había dirigido a Luis XVI: uno, en 1785, sobre el matrimonio de los protestantes, el otro, en 1786, sobre su categoría civil. El 30 de junio de 1787, el monarca nombra a Malesherbes ministro sin cartera. El 16 de noviembre, el Consejo del rey adopta sus propuestas con respecto a los protestantes, expresadas en el edicto de 29 de noviembre. Aunque procede de una voluntad del Estado, no será sin embargo fácil que la ley sea admitida. Registrado por el Parlamento de París, el edicto suscitará una gran oposición en provincias y, durante su asamblea de 1788, el clero emitirá quejas oficiales con respecto a ello.

Sin embargo, Francia acaba de salir del atolladero creado en 1685 por la revocación del edicto de Nantes que había transformado en súbditos clandestinos a los reformados que se negaban a convertirse al catolicismo. En los libros escolares, el edicto de 1787 se abona siempre en la cuenta de la Ilustración. En realidad, esta decisión es sobre todo fruto del pragmatismo político. Pues la institución del estado civil para los protestantes no procede del espíritu de los filósofos, sino del espíritu del edicto de Nantes, en su versión corregida por el edicto de Alès (1629). Tomando nota de la presencia de no católicos en el reino, y constatando el fracaso de la conversión masiva de los hugonotes, el Estado asume la responsabilidad de dar a éstos un estatuto. Al hacerlo, el rey no interfiere en el juicio de la Iglesia en materia teológica. Cuando introduce la coexistencia civil

sin recurrir al relativismo religioso, Luis XVI retoma la política de Enrique IV, de Richelieu y de Luis XIII.

A fin de cuentas, ratifica la evolución de la sociedad. En el momento en que se promulga, hace ya veinte años que los reformados han dejado de ser perseguidos. Desde finales del reino de Luis XIV, se encuentran entre las profesiones liberales, en el ejército o entre los funcionarios públicos. Si se casan y bautizan a sus hijos «en el desierto», es decir clandestinamente, practican su culto sin obstáculos, al aire libre o en casas de oración cercanas a las poblaciones. Circulan pastores clandestinos, cuya actividad no escapa a la policía pero sobre la que las autoridades hacen la vista gorda. Las últimas prisioneras de la torre de Constance fueron liberadas en 1769, los últimos presidiarios en 1775. El hecho de que Necker, protestante y ginebrino, haya sido director general del Tesoro en 1776 dice ya mucho sobre el cambio de mentalidad. Las grandes familias protestantes —los Hottinguer, Vernes, Mallet o Delessert— que aparecerán en la escena financiera en el siglo XIX no caerán de la luna: su ascensión habrá sido posible gracias a la tolerancia implícita de la administración real.

En la segunda mitad del siglo XVIII, 40.000 judíos viven en Francia. No forman un grupo homogéneo. Las comunidades más antiguas se encuentran en el suroeste, en Burdeos, Dax o Bayona. Las del condado Venaissin (Aviñón y Carpentras) dependen del Papa. Oriundos lejanamente de España o Portugal, estos sefardíes están en vías de asimilación: su lengua materna es el francés o la lengua de oc. Dotadas de sus propios tribunales y reglamentos —modelo que no desentona en la sociedad corporativa del Antiguo Régimen—, estas comunidades nombran a los síndicos que les representan ante las autoridades civiles. En Burdeos, los judíos son especialmente prósperos. Como sus homólogos cristianos, los negociantes se han enriquecido gracias a la trata de negros. En Lorena y en los Tres Obispados (Metz, Toul y Verdun), los judíos disfrutan de un estatuto que mejora a lo largo del siglo XVIII. Metz posee imprentas hebraicas y talmúdicas célebres en toda Europa. En 1744, cuando Luis XV

cae gravemente enfermo estando en la ciudad y el clero oficia misas para su curación, el rabino de Metz celebra un oficio donde pide la misma intención de oración para sus fieles. Construida en 1786 con permiso de Luis XVI, la sinagoga de Lunéville muestra una fachada adornada con flores de lis y con la corona real. La de Nancy, acabada en 1790, posee un púlpito también decorado con los emblemas de la monarquía.

Mientras el culto protestante sigue teóricamente prohibido, los judíos de Francia, puestos bajo la protección del rey, practican su religión libremente desde hace mucho. Según Patrick Girard, gozan de otra ventaja: son franceses. «Los reales despachos concedidos a los diferentes grupos por los soberanos no dejan ninguna duda en cuanto a la calidad de franceses y de súbditos del reino de la que parte disfrutan los judíos. Los despachos de 1776 concedidos a los portugueses y españoles estipulaban que debían "ser tratados y mirados como nuestros otros súbditos nacidos fuera del reino, y reconocidos como tales tanto en juicio como fuera"»[13].

En Alsacia es donde la integración se produce más lentamente. Askenazíes como todos sus correligionarios del este, los judíos alsacianos utilizan, con excepción de las élites afrancesadas, un dialecto germánico o el *yiddish*. Atraídos por una legislación más clemente, vienen de Alemania, habiendo llegado los primeros con los tratados de Westfalia (1648). Son 3.000 en 1707, 25.000 en 1784. Este crecimiento relativiza la dureza de su situación. Sin embargo, padecen discriminaciones. Viven en el campo y, para circular de una ciudad a otra, están obligados a pagar una tasa especial. No solamente se les prohíbe el trabajo de la tierra (al contrario que en el suroeste, donde viven judíos labradores), sino que también se les impide ejercer oficios urbanos, ya que, en virtud de las leyes consuetudinarias de la provincia, los judíos no pueden vivir en las ciudades y menos todavía poseer bienes raíces.

---

[13] Patrick Girard, *La Révolution française et les juifs en France*, Robert Laffont, 1989.

En este caso también será la voluntad real la que suavizará la situación. A Cerfbeer, un judío de Bischheim que abastece a la caballería real en Alsacia y en Lorena, Luis XV le concede el título de «director de los forrajes militares». Durante el invierno de 1767, gracias a Choiseul, Cerfbeer obtiene permiso para residir temporalmente en Estrasburgo. Algunos meses más tarde, el rey obliga a los magistrados municipales a transformar esta derogación en autorización permanente. En 1771, por mediación del caballero de La Tousche, teniente general de los ejércitos del rey, Cerfbeer compra en secreto una mansión en la ciudad. Trece años más tarde, cuando quiere hacer uso de su derecho de propiedad, se encuentra con un rechazo, aduciendo los magistrados que incluso un cristiano sin derecho de burguesía hubiese podido adquirir el edificio. Cerfbeer presenta entonces los despachos reales de 1775 en los que Luis XVI le otorgaba «los mismos derechos, facultades, excepciones, ventajas y privilegios que disfrutan nuestros súbditos naturales o naturalizados». Las autoridades replican que siendo la compra de 1771, las resoluciones de 1775 no se le pueden aplicar. En la primavera de 1784 Cerfbeer recurre a Versalles y sugiere que se extienda la medida de la que él se ha beneficiado a sus correligionarios que lo merezcan. A principios de año, Luis XVI ha abolido los derechos que debían pagar los judíos para desplazarse. En julio, el soberano firma despachos que, atenuando las prohibiciones, representan un avance para los judíos de Alsacia. Siguen prohibiéndoles residir en las grandes ciudades, y todavía no pueden ser propietarios de bienes raíces, pero consiguen la posibilidad de alquilar y explotar tierras, así como minas.

Entre la población, sin embargo, las decisiones del rey no se aceptan con unanimidad. Se comprobará en 1787, en la asamblea provincial de Alsacia, y luego en 1788-1789, a través de los cuadernos de quejas, que la mayoría era enemiga de toda medida que liberalizara la condición de los judíos.

Lo que se deduce a través de estas peripecias es que Luis XVI busca una solución para los judíos tal como lo hizo con los protes-

tantes. La cuestión está en la corriente de la época. En 1785, la Real Sociedad de las Ciencias y de las Artes de Metz ha puesto en el concurso para 1787 un tema cuya redacción es típica de la Ilustración: «¿Existen medios para hacer que los judíos sean más útiles y más felices en Francia?». La reflexión que Malesherbes había iniciado por su lado a propósito de los reformados, le había llevado a interesarse por las comunidades judías. La diversidad de su estatuto chocaba con este espíritu racionalista, que entendía que se debía aplicar una legislación uniforme a todos los no católicos. David Feuerwerker observa que «Malesherbes es el primer hombre de Estado que, explícitamente, tres años antes de la Revolución, plantea el problema del estado civil de los judíos y de la concesión a los judíos de la categoría de ciudadanos»[14]. En 1787, se dirige, pues, Luis XVI a Malesherbes y le confía la presidencia de una comisión de estudio: «Señor De Malesherbes, se ha hecho usted protestante. Yo, ahora, le hago judío».

Nombrado ministro de Estado, Malesherbes se consagra a la tarea entre febrero y junio de 1788, ayudado por Roederer, consejero en el Parlamento de Metz. La comisión designada no se reúne como tal, sino que Malesherbes recibe a sus miembros de forma separada. Consulta también a Furtado y Gradis, que representan a los judíos de Burdeos, a Cerfbeer por los de Estrasburgo y a Lazard y Trenel por los de París. Sus reivindicaciones son contradictorias. Los judíos de Burdeos, muy integrados, se niegan a ser mezclados con sus correligionarios de Alsacia. Estos últimos, muy rigoristas, acusan a los primeros de laxitud. Así la voluntad reformadora de Malesherbes tropieza con las rivalidades internas de las diferentes comunidades, esperando cada una de ellas una legislación general que ratifique sus propios particularismos. Al acabar su trabajo, el ministro transmite a Luis XVI un informe en el que propone para los judíos una emancipación gradual, con excepción de los alsacianos para quienes se-

[14] David Feuerwerker, *L'émancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Albin Michel, 1976.

rían mantenidas las limitaciones consignadas en los despachos reales de 1784. Sin embargo, en octubre de 1784 Malesherbes abandona el ministerio. Su mérito, afirma Feuerwerker, «consiste en haber aclarado el problema, haber interesado a mucha gente en la emancipación de los judíos, haber preparado al poder y a la opinión para concederles un sitio normal en la sociedad»[15].

En 1788, como todo cuerpo de la nación, los judíos del suroeste son convocados en los Estados Generales. En marzo de 1789 participan en la asamblea que designa a los noventa representantes del tercer estado. Al bordelés David Gradis poco le falta para salir elegido: hubiese sido el primer diputado judío de Francia. «Es en este momento del Antiguo Régimen, señala Patrick Girard, cuando hay que fechar la concesión de derechos cívicos a los judíos»[16]. En cuanto a los judíos del este, sus quejas se remiten el 31 de agosto a la Asamblea Constituyente. A finales del año 1789, la Asamblea concede la igualdad total a los protestantes, pero se la niega a los judíos. El 28 de enero de 1790, se reconoce la plena categoría de ciudadano a los judíos del suroeste. Debido a la oposición de los diputados del este, los de Alsacia tienen que esperar hasta el 27 de septiembre de 1791. El 13 de noviembre de 1791, en calidad de jefe del ejecutivo, Luis XVI ratifica la ley sin recurrir a su derecho de veto.

El edicto de 1787, que concede una categoría civil a los protestantes, es un acto de soberanía real. Demuestra que el reconocimiento a la minoría protestante va por buen camino antes de 1789. La emancipación de los judíos seguía el mismo proceso, debido a la misma voluntad. Estas reformas llegaron a buen término bajo la Revolución, pero habían sido concebidas y lanzadas bajo el Antiguo Régimen.

Malesherbes pertenecía a la generación de la Ilustración. Como se ha dicho, director de la Librairie bajo Luis XV, protegió a los enciclopedistas. Pero era moderado. Al estar unido por un mutuo

---

[15] Ibíd.

[16] Patrick Girard, *op. cit.*

aprecio a Luis XVI, había servido varias veces como ministro. Volverá a entrar en escena en diciembre de 1792, ofreciéndose voluntario —junto con De Sèze y Tronchet— para defender al ex rey Capeto. Este valor y esta fidelidad le serán funestos. Arrestado con su familia en 1793, Malesherbes será guillotinado en 1794, junto con su hija y sus nietos. Entretanto, este escéptico había vuelto a la fe cristiana, asustado por el uso que de la palabra tolerancia hacía la Revolución.

8

La Revolución y el Terror

Los convencionales mandaban cortar el cuello a sus vecinos con una extrema sensibilidad, para la mayor felicidad de la especie humana.

FRANÇOIS RENÉ DE CHATEAUBRIAND

En otoño de 2001 se proyecta en Francia una nueva película de Éric Rohmer. Desde *Una noche con Maud* hasta *La rodilla de Claire*, debemos a este cineasta unas obras exigentes en cuanto al fondo y elegantes en cuanto a la forma. En general es apreciado por las críticas. Pero la película que presenta, después de varios años de ausencia de las pantallas, no gusta. En *La inglesa y el duque*, el realizador pone en escena la cara de la Revolución que muchos quieren ignorar: la del Terror. La acción arranca el 13 de julio de 1790, víspera de la fiesta de la Federación. Felipe de Orleans, primo de Luis XVI, se enorgullece de haber contribuido a la caída del Antiguo Régimen. Pero a medida que avanza el guión, se degrada la situación. El 10 de agosto de 1792, la muchedumbre invade las Tullerías y asesina a los guardias suizos. A principios de septiembre, los amotinados ejecutan a los detenidos de las cárceles parisinas. La cabeza de la princesa de Lamballe, confidente de María Antonieta, es mostrada en la punta de una pica. A finales del año, un oficial noble, que había entrado al servicio de la Revolución, no comprende por qué se le arresta...

Lo que describe *La inglesa y el duque* es la violencia revolucionaria: arrestos arbitrarios, juicios expeditivos, delación organizada, llamamientos al asesinato. Todo lo que la leyenda dorada esconde bajo el celemín. La película suscitó entonces unos debates que parecían adormecidos. Para Jean-François Kahn, sostener que la Revolución francesa es intrínsecamente perversa es un reflejo «revisionista»[1]. Max Gallo reafirma que «la Revolución francesa es la irrupción del pueblo francés en su historia nacional»[2].

A pesar de todos los trabajos de historiadores que han renovado profundamente nuestro conocimiento de la época, vivimos siempre con los clichés del siglo XIX. Durante el decenio de 1790, Francia habría pasado del absolutismo a la libertad, siendo el Terror sólo un accidente en el recorrido. Por desgracia, esta visión idílica no corresponde a la realidad de los hechos. El impulso de 1789, claro está, ha transmitido aspiraciones profundamente legítimas. La igualdad ante la ley, la igualdad ante el impuesto, la igualdad ante la justicia, la abolición de arcaísmos injustificados, todas estas reformas que la monarquía no había podido lograr y que los franceses esperaban. Esto no impide que, durante la Revolución, la violencia se imponga como método de acción política. A lo largo de todo el proceso revolucionario, sigue omnipresente. A partir de 1789 unas minorías se apoderan del poder y se lo disputan. De manera que el momento fundador de la República francesa lleva en sí una contradicción inconfesable. Dirigida en nombre del pueblo, la Revolución se realizó sin el consentimiento del pueblo, e incluso a menudo contra el pueblo.

---

[1] *Marianne*, 3 de septiembre de 2001.
[2] *France-Soir*, 11 de septiembre de 2001.

1789-1799: diez años de violencia

Cuando se les pregunta qué simboliza mejor la Revolución, una aplastante mayoría de los franceses de hoy contesta que los derechos del hombre. Adoptada por la Asamblea el 26 de agosto de 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, inspirada en la Declaración de Independencia americana de 1776, es hija de la Ilustración. Exalta los derechos naturales (tema de la Ilustración), predica la separación de poderes (defendida por Montesquieu), expresa la teoría de la voluntad general (inventada por Rousseau), y sustituye una moral cristiana por una moral laica (la de Voltaire). «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos», certifica el artículo primero. Dejemos de lado la antinomia conceptual señalada no hace mucho por Solzhenitsyn: los hombres no están dotados de las mismas capacidades, de modo que si son libres, no son iguales, y si son iguales, es que no son libres. Aparte de esta petición de principio, la Declaración proclama derechos positivos: libertad individual, libertad de opinión, derecho de propiedad, derecho a la seguridad, derecho de resistir a la opresión. Pero todos estos derechos, sin excepción, van a ser violados entre 1789 y 1799.

Los poderes públicos han demostrado menos diligencia en 1993 que la que tuvieron en 1989 al celebrar el bicentenario de la Revolución. Se comprende. ¿Quién se hubiera atrevido a conmemorar el Terror? Pero el problema sigue íntegro. ¿Cómo separar 1793 de 1789?

Los libros escolares diferencian tres fases del Terror: una primera crisis con los asesinatos en masa en septiembre de 1792, una segunda que empieza con la ley de sospechosos de septiembre de 1793 y una tercera con el Gran Terror ordenado por Robespierre (junio-julio de 1794). Antes de 1792 y después de 1794 se desconoce el Terror. Sin embargo, el análisis histórico demuestra que el Terror se debe al pleno desarrollo de una política que lo precedió y que se mantuvo mucho más allá de la caída de Robespierre. «La Revolu-

ción francesa es un bloque», decía Clemenceau. En este bloque, se busca en vano el respeto a la ley, el culto a las libertades, los valores de concertación y el sentido del diálogo democrático que nacieron, según se nos dice de forma imperturbable, en esta época.

Convocados los Estados Generales por Luis XVI en agosto de 1788, se inauguran en Versalles el 5 de mayo de 1789. Al principio, cada uno de los tres órdenes (clero, nobleza y tercer estado) se reúne por separado. Pero el tercer estado, bajo la presión de su minoría activista, se declara mandatario de toda la población. El 17 de junio se proclama la Asamblea Nacional. El 20 de junio (juramento del *Jeu de Paume*), los diputados del tercer estado juran no separarse hasta no haber dado una constitución a Francia. Luis XVI resiste. El 23 de junio, en el transcurso de una asamblea plenaria, el rey ordena a los estados reunirse por órdenes. Cuando se retira de la sala de sesiones, la nobleza y parte del clero se retiran. Los representantes del tercer estado se quedan allí: «Estamos aquí por voluntad del pueblo —ruge Mirabeau— y sólo saldremos por la fuerza de las bayonetas». Las bayonetas no llegan, pues el rey transige. El 27 de junio pide al clero y a la nobleza que se reúnan con el tercer estado. Nacida de un abuso de fuerza, la revolución política está hecha: la soberanía ya no reside en el monarca, sino en la Asamblea Nacional. En la práctica, esta Asamblea está dominada por burgueses o nobles. El pueblo, del que alardea Mirabeau, no ha dado su opinión.

«Entre mayo y julio de 1789 —observa Jean Tulard— la Revolución cae en la violencia. El patinazo en la sangre no es de 1792, sino del verano del 89»[3]. El derrumbamiento de la autoridad y las dificultades de abastecimiento de la capital (la cosecha de 1788 fue catastrófica) provocan tensión en la atmósfera. Rápidamente, la situación se transforma en motín.

El 14 de julio, en contra de la leyenda de los libros escolares, la Bastilla no es tomada por una muchedumbre que se moviliza espon-

---

[3] Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, Robert Laffont, 1987.

táneamente. Llevaron a cabo la operación una banda de agitadores que buscaban fusiles y municiones y que habían entrado por la puerta abierta por el gobernador Launay. Como agradecimiento, éste es asesinado. De la vieja fortaleza —que la administración real ya quería destruir— se libera, como víctimas del absolutismo, a siete prisioneros: cuatro falsificadores, un libertino y dos locos. La leyenda ha convertido esta peripecia en insigne hecho de armas. Michel Vovele, historiador marxista, reconoce que se trata de una «interpretación simbólica de los hechos». Algunas horas más tarde, el preboste de los mercaderes, Flesselles, es abatido a la salida del Ayuntamiento. Su cuerpo es despedazado y se pasea su cabeza en la punta de una pica, junto con la de Launay. El 22 de julio les toca ser asesinados a Bertier de Sauvigny, intendente de París, y a su suegro, Foulon. Los amotinados les arrancan las vísceras, esgrimen los corazones triunfalmente y plantan las cabezas en picas. En la Asamblea, al conmoverse Lally-Tollendal ante semejantes abominaciones, Barnave le replica: «Nos quieren enternecer, señores, en favor de la sangre que ha sido derramada ayer en París. ¿Acaso esta sangre era tan pura?».

En Estrasburgo, Dijon, Nantes y Burdeos, grupos insurrectos expulsan a las autoridades municipales. En París también, en París sobre todo. Durante los años siguientes, el Ayuntamiento ejercerá un constante chantaje sobre la Asamblea. Manipulación de los diputados, presión de los clubes, amenaza de la calle: el mecanismo revolucionario está lanzado. «Ya no hay rey, ya no hay parlamento, no hay ejército, no hay policía», observa un contemporáneo. Durante el Gran Miedo, campesinos exaltados por agentes revolucionarios se arman para hacer frente a bandidos imaginarios. Atacan entonces a los intendentes, los recaudadores, los funcionarios, y queman castillos, a veces con sus ocupantes dentro.

En el transcurso de la noche del 4 de agosto de 1789, en un ambiente exaltado pero durante una maniobra preparada («esta sesión del 4 de agosto estaba preparada desde hacía un mes», señala el conde d'Antraigues), la Asamblea decide el «fin de los privilegios».

Otra palabra clave de la retórica revolucionaria, alimentada por la evolución semántica. Pues lo que se adopta no es sólo la igualdad ante la ley, reforma que Luis XVI no había podido realizar. En unas horas son abolidos todos los estatutos particulares, las franquicias, libertades y costumbres, y las leyes privadas (*lex privata*, privilegio) que eran propios de la sociedad del Antiguo Régimen. Con un cepillazo legislativo se lima la condición de los franceses, cualquiera que sea su procedencia: la revolución social está hecha.

Mientras, se está elaborando la constitución: el aval de Luis XVI es necesario. En septiembre de 1789, los moderados, para quienes la Revolución ha terminado, fracasan al querer conceder al rey un veto absoluto. Únicamente se adopta un veto suspensivo. Se comprueba que ya es imposible la estabilización del movimiento que se había puesto en marcha. Los días 5 y 6 de octubre de 1789 —iniciativa que, una vez más, no tiene nada de espontánea— la muchedumbre se desplaza hacia Versalles. Guardias reales son asesinados, sus cabezas llevadas en picas. Se trata de un nuevo abuso de fuerza. El rey, que ya no es libre, es conducido a las Tullerías, La Asamblea se instala en la capital.

Desde el 23 de junio, el rey y la Asamblea, estos dos polos del poder, estaban frente a frente. De ahora en adelante están vigilados por un tercer poder, aparecido el 14 de julio: el motín. Durante este mes de octubre de 1789, la municipalidad parisiense establece un comité de investigación encargado de perseguir a los conspiradores, y el doctor Guillotin presenta un invento propio, llamado a tener un gran porvenir.

1789: inicio de la política antirreligiosa

Es la Asamblea Constituyente la que hace tabla rasa del pasado, no las asambleas que le precedieron. Se suprimen los parlamentos y los estados provinciales; se diseñan los departamentos; las comunas sus-

tituyen a las parroquias; se instaura la igualdad sucesoria; se uniformizan las pesas y medidas; es abolida la nobleza; se crean los *asignados*[4]. Una obra considerable, donde se codea lo peor con lo mejor, y en la que vuelven a surgir medidas preparadas por los administradores del Antiguo Régimen. El 14 de julio de 1790, en el transcurso de la fiesta de la Federación, Luis XVI presta juramento a la Constitución. Pero durante esta jornada, que los libros escolares presentan como la fundación de la unidad francesa, el rey es aplaudido, especialmente por los provinciales: la legitimidad real no está muerta.

Los que alaban sin matices la acción de la Constituyente, se olvidan, sin embargo, de recordar que esta Asamblea ha sentando las bases de una política que va a tener trágicas consecuencias. El 11 de agosto de 1789 se suprime el diezmo, que permitía a la Iglesia cumplir con su misión social en las escuelas y en los hospitales. El 28 de octubre de 1789, la Asamblea suprime autoritariamente el ingreso en monasterios. Se incautan de los bienes eclesiásticos el 2 de noviembre de 1789. El 13 de febrero de 1790 se prohíben los votos monásticos y se suprimen las órdenes contemplativas. El 23 de febrero de 1790 la Asamblea decide que, en adelante, sus decretos deberán ser leídos en el púlpito por los curas. El 17 de marzo de 1790 los bienes de la Iglesia, declarados bienes nacionales, se ponen a la venta. El 12 de julio de 1790 se adopta la Constitución Civil del clero. Francia está dividida en ochenta y tres diócesis (una por departamento), pasando el clero a ser asalariado de la nación. Los curas y los obispos son elegidos —teniendo estos últimos únicamente que notificar su elección al Papa—. Este texto ni siquiera tiene inspiración galicana: apunta a edificar una religión de Estado, rompiendo con Roma.

Por lo tanto, mucho antes del Terror, a partir de la Constituyente, es cuando la Revolución inicia la batalla contra el catolicismo. Por primera vez en la historia de Francia (en algunas regiones, por

---

[4] Papel moneda. (*N. de la T.*)

primera vez desde las guerras de Religión), los católicos, que constituyen el 95 por ciento de la población, son marginados en su propio país. Esta consecuencia paroxística del pensamiento de la Ilustración constituye una conmoción considerable. «La ruptura revolucionaria más profunda —determina François Furet— es la de la unidad católica de los franceses, que se consumará oficialmente un siglo más tarde, con la separación de la Iglesia y el Estado»[5].

La Constitución Civil del clero es contraria al espíritu y a la letra del juramento que el rey pronunció en su coronación. Antes de tomar una decisión sobre el decreto, Luis XVI espera la opinión del Papa. Pero la reacción pontificia tarda. El 24 de agosto de 1790, Luis XVI promulga el texto a regañadientes. Entre el clero francés, el sobrecogimiento es tremendo. Los prelados y los sacerdotes multiplican las protestas. El 27 de noviembre de 1790, la Asamblea responde obligando a todos los obispos y sacerdotes, bajo pena de ser destituidos, a jurar la Constitución Civil. De nuevo, se necesita el acuerdo del rey: el 26 de diciembre, con lágrimas de sangre, Luis XVI firma el decreto. En marzo de 1791, cae el veredicto pontificio: Pío VI condena el estatuto impuesto al clero por la Constituyente.

Estos incidentes, que engendran un clima de preguerra civil, empujan al rey a huir, en junio de 1791, para unirse con tropas fieles. Arrestado en Varennes, Luis XVI es conducido a la fuerza a la capital. Si conserva su función es porque lo necesitan los constituyentes: el país no quiere una república. El 14 de septiembre de 1791, la Constitución entra en vigor, reconociendo dos fuentes de legitimidad, el rey y la Asamblea. El 1 de octubre de 1791, la Constituyente cede el sitio a la Legislativa. La lucha de las facciones en el seno de la Asamblea toma un giro definitivo. De ahora en adelante, la rivalidad de los partidos —se les llama clubes— será uno de los motores de la Revolución. Sentados a la derecha del presidente están los *feuillants*, moderados que aspiran a poner un término a la Revolución. Sentados a la izquierda en la Asamblea, los jacobinos y los girondi-

---

[5] *Le Point*, 16 de enero de 1993.

nos, al contrario, desean ardientemente aumentar los cambios políticos y sociales. En el centro, el *marais* vota según las circunstancias. Aparecen las nociones de derecha e izquierda. En virtud de una lógica que encontraremos muchas veces —el «siniestrismo inmanente» del que hablaba Albert Thibaudet— son los más radicales los que ganan.

Esta regla se comprueba inmediatamente a propósito de dos leyes que inauguran la categoría de «sospechoso», catalogando así a la nobleza y al clero. Esperando días mejores, son cada vez más numerosos los aristócratas que, desde 1789, se ponen a salvo en el extranjero. El 9 de noviembre de 1791, un decreto de la Legislativa obliga a los emigrados a volver en un plazo de dos meses; si no cumplen, serán considerados criminales y sus bienes serán confiscados.

El 29 de noviembre de 1791, un segundo decreto declara sospechoso a todo sacerdote no juramentado, suprimiéndole el sueldo. De ciento treinta obispos, solamente cuatro han reconocido la Constitución Civil del clero. De 130.000 sacerdotes, más de 100.000 han rechazado el juramento o se han retractado al saber la postura del Papa. Sancionados por el Estado, los no juramentados son considerados como rebeldes. Condenados por Pío VI, los 30.000 juramentados pasan a ser cismáticos; de ellos, 4.000 han actuado por convicción y dejarán el estado eclesiástico. Los demás han cedido por miedo, temor a la miseria o voluntad de no abandonar a sus fieles. En 1801, antes de la firma del Concordato, de los 30.000 de 1791 sólo quedarán 6.000 sacerdotes juramentados. El 27 de mayo de 1792 un decreto de la Legislativa ordena la deportación de los sacerdotes «refractarios» denunciados por «veinte ciudadanos activos de un mismo cantón». Contra estas leyes inicuas, usando de su derecho constitucional, Luis XVI opone su veto. Pero haciendo esto, pasa a su vez a ser sospechoso: el mecanismo revolucionario no conoce la marcha atrás.

1792: la Revolución declara la guerra a Europa

En la tribuna de la Asamblea, los oradores increpan a los monarcas extranjeros, acusados de querer aplastar la Revolución. En realidad, aunque teman el contagio de las ideas jacobinas, los soberanos determinan su política en función de sus intereses nacionales. Prusia y Rusia, que sueñan con repartirse Polonia, están demasiado contentas de ver a Francia paralizada. Inglaterra saborea la revancha por la ayuda prestada no hace mucho por París a los rebeldes americanos. Estando todavía en vigor el tratado de alianza de 1756 entre Francia y Austria, Luis XVI y María Antonieta se escriben con Viena. Pero José II y su sucesor Leopoldo II, los dos hermanos de la reina, no están decididos para nada a recurrir a las armas para socorrerla.

El 20 de abril de 1792, la Legislativa declara la guerra «al rey de Bohemia y de Hungría», Francisco I, que acaba de acceder al trono de los Habsburgos. Francia entabla un conflicto que durará veintitrés años, y acabará con la derrota de Waterloo y la ocupación del país. Prusia combatirá con Austria con el doble fin de obtener engrandecimientos territoriales y alejar a Viena de Polonia. Inglaterra, que soborna a Danton, entrará en el ruedo únicamente cuando Bélgica y Holanda, para ella vías de acceso al continente, se vean amenazadas por los franceses. A pesar de una leyenda bien arraigada, jamás habrá acuerdo de los reyes contra la Francia revolucionaria.

Si bien jacobinos y girondinos han deseado el enfrentamiento, es por puro reflejo ideológico. «Es preciso declarar la guerra a los reyes y la paz a las naciones», lanza Merlin de Thionville. También es para obligar a Luis XVI a tomar partido por la Revolución. «La Legislativa —recuerda François Furet— ha querido el conflicto por razones de política interior: todos los historiadores están de acuerdo en esto»[6]. El ejército está desorganizado: dos tercios de los 9.000 oficiales de 1789 han emigrado. Hace falta reclutar tropas. ¿La epopeya pa-

[6] Ibíd.

triótica del año II? Otro mito. Ningún entusiasmo se manifiesta entre la población. Los que van a luchar no son voluntarios, sino hombres designados en cada comuna. Un número considerable escoge la rebeldía o la deserción. Pierre Gaxotte expone que en 1794, de 1.200.000 movilizados, se cuentan 800.000 desertores.[7] Por otra parte, las primeras batallas son desastrosas. Regimientos enteros pasan al enemigo. Al intentar frenar la desbandada, el general Dillon es asesinado por sus propios soldados. El 11 de julio de 1792, la Asamblea se ve obligada a declarar «la patria en peligro».

Mientras tanto, en París se precipitan los acontecimientos. El 13 de junio de 1792, el rey sustituye al ministerio girondino por un gabinete moderado. Acaba de poner su veto al decreto mediante el cual se deporta a los sacerdotes refractarios, así como a otro decreto por el que se crea, en las puertas de la capital, un campamento de federados afectos a la Revolución. En ambos casos, no hace más que usar de sus prerrogativas constitucionales. Sin embargo, los radicales deciden forzarle la mano. El 20 de junio, las Tullerías son invadidas, penetrando los manifestantes en los apartamentos reales. Luis XVI brinda con los amotinados y se pone el gorro rojo. Pero no cede. El 1 de agosto, París toma conocimiento del manifiesto por el que el duque de Brunswick, jefe de los ejércitos austroprusianos, amenaza a los habitantes de la capital con los peores castigos si no se someten. En vez de salvar al rey, esta provocación va a condenarlo.

En la ciudad, la tensión está al máximo. El 10 de agosto, los federados y los miembros de las secciones revolucionarias asaltan las Tullerías. Luis XVI y su familia se refugian en la Asamblea. No queriendo derramar sangre, el rey ordena a los guardias suizos no oponer ninguna resistencia. Junto con doscientos nobles venidos para prestar su espada y los sirvientes del castillo, todos son masacrados. Al final del día, se cuentan ochocientos cadáveres. En el Ayuntamiento, la municipalidad se ve expulsada por una Comuna insurrec-

---

[7] Pierre Gaxotte, *La Révolution française*, Éditions Complexe, Bruselas, 1988. (*La Revolución francesa*, Doncel, Madrid, 1972).

ta que dicta sus condiciones: elección de una nueva Asamblea, deposición del rey. Según los términos de la Constitución de 1791, estas medidas son ilegales. Pero los 240 diputados presentes (de los 745) capitulan ante el motín.

El 12 de agosto, la familia real se ve confinada en el Temple. La Comuna llena las cárceles de sospechosos, instituye un tribunal popular, decide el arresto de los «envenenadores de la opinión pública, tales como los autores de los periódicos contrarrevolucionarios», persigue a los sacerdotes refractarios. El 26 de agosto, la Legislativa hace efectivo el decreto al que Luis XVI se había opuesto con su veto, agravándolo: todo sacerdote que haya rechazado la Constitución Civil del clero debe abandonar el país «en el plazo de quince días». Desterrados de su patria, 45.000 eclesiásticos franceses (el 45 por ciento de los refractarios) se exilian por todos los confines de Europa, incluso en América. Alrededor de 30.000 sacerdotes (el 30 por ciento de los refractarios) pasan a la clandestinidad. Otros 4.000 son arrestados y deportados a los pontones de Rochefort o a Guayana; de éstos, sólo unos pocos volverán.

A finales del mes de agosto de 1792, 2.600 personas son detenidas en París, repartidas en nueve cárceles. La fiebre sacude a toda la ciudad, mantenida por las secciones de la Comuna. Circula un rumor: conspiradores monárquicos se disponían a distribuir armas a los presos de derecho común. El 2 de septiembre, el toque de alarma que ha sonado para llamar a los parisinos a enrolarse (se acaba de rendir la plaza de Verdun) actúa como señal. Los provocadores de disturbios se precipitan hacia las cárceles. Después de un seudo juicio, que, según los cálculos de Frédéric Bluche, dura una media de cuarenta y cinco segundos, los sacerdotes refractarios internados en l'Abbaye y en las Carmes son ejecutados.[8] Los asesinos invaden luego la Conciergerie, el Châtelet, la Force; al día siguiente, Saint-Firmin, Saint-Bernard, Bicêtre y la Salpêtrière. El 4 de sep-

[8] Frédéric Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre*, Robert Laffont, 1986.

tiembre por la noche, se acaba la carnicería. En total, cerca de 1.400 detenidos han sido asesinados, es decir, la mitad de los moradores de las cárceles parisinas. Entre las víctimas se cuentan 220 eclesiásticos, 150 guardias suizos o guardias de palacio que habían sobrevivido a la jornada del 10 de agosto, un centenar de aristócratas, unos cincuenta «sospechosos» diversos, pero también más de 800 estafadores, falsificadores de moneda, criminales o locos, condenados de derecho común a los que no se podía achacar ninguna segunda intención política.

Las matanzas de septiembre representan un ataque de locura cuya premeditación ha sido esclarecida por Frédéric Bluche, favorecida por la prensa revolucionaria y por las autoridades gubernamentales y municipales. Más tarde, Danton reconocerá que quería aterrorizar a la ciudad y reducir al silencio a los moderados.

El afán de emulación de las facciones revolucionarias

Mientras la nueva Asamblea empieza a reunirse sin que hayan acabado las elecciones, llega a París la noticia de la victoria de los franceses sobre Brunswick. Esta mítica batalla de Valmy (20 de septiembre de 1792) no fue más que un cañoneo sobre el que pesará siempre un enigma: ¿por qué se retiraron los prusianos sin combatir? No obstante, infunde una energía renovada a los partidos avanzados. Las elecciones a la Convención, para una población de 28 millones de franceses, se efectúan sobre la base de un cuerpo electoral de 7,5 millones de personas. Los ciudadanos sospechosos de falta de civismo son excluidos del escrutinio, que tiene lugar en voz alta. Debido a este clima de terror, sólo 700.000 electores participan en el sufragio. La Convención no puede, pues, ser considerada como el reflejo del país. El 21 de septiembre de 1792, los 300 diputados ya elegidos y presentes (la Asamblea completa contará con 903 diputados) decretan la abolición de la monarquía y proclaman la Re-

pública. Este nuevo golpe de fuerza resulta ser una violación, por una minoría, de la Constitución de 1791, en vigor todavía oficialmente.

En la Asamblea, las luchas internas se recrudecen. Una vez eliminados los *feuillants*, los girondinos se encuentran frente a otros más radicales que ellos, los de la Montaña, que a su vez intentan no verse desbordados por la Comuna. Dialéctica que se complica con la oposición entre provinciales (los girondinos) y los parisinos (los *montagnards*). Cada facción, convencida de que encarna al pueblo cuando no representa más que una minoría, se arroga el derecho de hablar en nombre de todos. Y para justificar el mantenimiento de su poder por la coacción, los activistas inventan conspiraciones, preludio a la escalada de represión.

Juzgado en diciembre de 1792, Luis XVI es la víctima expiatoria de este proceso. Con vistas a llegar a lo irreparable, los de la Montaña quieren, según dice Danton, «lanzar un desafío a la cabeza del rey». Sin embargo, incluso entre los girondinos, los que desean sinceramente salvar al monarca no pueden correr el riesgo de aparecer como republicanos tibios. A pesar de todo, se atreven a pedir que la sentencia sea ratificada por el pueblo, pero la propuesta es rechazada. El 18 de enero de 1793, la Convención declara al acusado culpable, pronunciándose 387 voces a favor de la muerte sin condiciones, y 334 a favor de la detención o la muerte condicional. Realmente, Luis XVI no ha cometido otro crimen que el de existir. «Si Luis puede ser objeto de un juicio —se indigna Robespierre—, siempre puede ser absuelto; puede ser inocente; ¿qué digo?, presuntamente lo es hasta que sea juzgado; pero si Luis es absuelto, si Luis puede ser presuntamente inocente, ¿qué pasa con la Revolución?». El 21 de enero de 1793, la ejecución del rey introduce una ruptura simbólica en la historia de Francia.

Lanzada a la conquista de Europa, la Convención se anexiona Bélgica y la ribera izquierda del Rin. Sintiéndose en peligro, Inglaterra se une a la coalición austroprusiana. En la primavera de 1793, se suceden las derrotas francesas. Bélgica es evacuada, Mayence capi-

tula, Alsacia es invadida, los ingleses ocupan Tolón. El asignado ha perdido la mitad de su valor. Entre la población, aumenta el descontento. Para no verse adelantados por la Comuna, los de la Montaña imponen medidas de excepción. Creado el 28 de marzo de 1793, el tribunal criminal extraordinario de París pronuncia sentencias inapelables y ejecutables de forma inmediata. En provincias y en los ejércitos, representantes en misión están encargados de controlar a las autoridades. Comités de vigilancia (habrá unos veinte mil en todo el país) expiden certificados de civismo. Tras redactar una lista de sospechosos, los interrogan y los mandan encarcelar. Desde este momento, emigrados y rebeldes son merecedores de la pena de muerte. Fundado el 6 de abril, el Comité de Salvación Pública extiende su influencia a todos los órganos civiles y militares del Estado, haciendo reinar una dictadura implacable.

El 2 de junio de 1793, con la ayuda de las secciones parisinas, los *montagnards* vencen a sus adversarios: veintinueve diputados girondinos son arrestados. En Normandía, en el suroeste y el sureste, los girondinos provocan una insurrección en contra de la capital. En las fronteras, la situación no mejora: Alsacia y el norte están invadidos. En febrero, 300.000 hombres han sido movilizados.

Es el momento en el que la Vendée toma las armas. ¿Nostalgia del Antiguo Régimen? Reynald Secher ha demostrado que esta región (que se extiende más allá del actual departamento de la Vendée) no era una provincia atrasada, sometida a los sacerdotes y los nobles.[9] Como en todas partes, han entrado las nuevas ideas. En 1789, los cuadernos de quejas y la reunión de los Estados Generales fueron recibidos con esperanza. En 1790, los vendeanos compraron bienes nacionales. Pero la obligación impuesta a los sacerdotes de someterse a la Constitución Civil del clero suscitó un malestar que fue creciendo, en 1791, y que culminó, en 1792, con la persecución de los sacerdotes. Dando lugar a innumerables incidentes, el reclutamiento lanzado en 1793 provoca el estallido.

---

[9] Reynald Secher, *Le génocide franco-français: La Vendée-Vengé*, PUF, 1986.

La revuelta de la Vendée es un levantamiento popular: son los campesinos los que obligan a los nobles a servirles como oficiales. Los insurrectos empiezan coleccionando victorias, fracasan ante Nantes pero toman Saumur y Angers. «Destruid la Vendée», lanza Barère en la Convención. Durante el verano de 1793, el Comité de Salvación Pública reúne varios ejércitos que tienen por consigna no dar cuartel. Atravesando el Loira, las familias vendeanas intentan escapar de la tenaza que les rodea. Los sublevados invaden Le Mans, avanzan hacia Normandía, pero se repliegan ante las fuerzas enemigas. El 23 de diciembre de 1793, el resto del «ejército católico y real» es aniquilado en Savenay. «Ya no hay Vendée —anuncia Westermann en la Convención—. Ha muerto bajo nuestro sable libre. He aplastado a los niños bajo los cascos de los caballos, masacrado a las mujeres que no parirán a más bandidos. No tengo que reprocharme ningún prisionero. He exterminado a todos».

Es sólo el primer acto de la tragedia. En Nantes, Carrier hace reinar un terror espantoso, ahogando a 10.000 inocentes en el Loira. «Convertiremos a Francia en un cementerio —proclama— si no podemos regenerarla a nuestro modo».

Para prevenir una nueva sublevación, las columnas infernales de Turreau recorren el país. Entre diciembre de 1793 y junio de 1794, masacran a la población, incendian granjas y aldeas, destruyen cosechas y rebaños. Según los cálculos de Reynald Secher, de 815.000 habitantes de la Vendée, murieron 117.000, es decir, una persona de cada ocho. Otro historiador, Jacques Hussenet, aumenta las cifras. Según él, entre 1793 y 1796, las guerras de la Vendée provocaron, en los dos campos, de 140.000 a 190.000 víctimas, entre la quinta y la cuarta parte de la población, y de forma local un tercio o la mitad.[10] Si embargo, en el momento crítico de la represión, en 1794, ya no peligraba la República. Ni en el interior, puesto que los vendeanos habían sido militarmente aplastados, ni en el exterior, al

[10] *Recherches vendéennes*, 1994, 1995 y 1996; citado por Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur*, Fayard, 2000.

acumular victorias los ejércitos franceses entre octubre y diciembre de 1793. ¿*Populicidio* (la palabra es de Babeuf) o genocidio? Cualquiera que sea el término adecuado, si la operación de mantenimiento del orden se transformó en empresa exterminadora, fue por razones ideológicas. Representantes enviados por el general Haxo se lo escribían: «Hay que aniquilar a la Vendée porque se ha atrevido a dudar de las ventajas de la libertad».

El Terror a la orden del día

El 24 de junio de 1793, la Asamblea adopta una nueva Constitución, suspendida el 10 de octubre siguiente: «El gobierno provisional de Francia será revolucionario hasta conseguir la paz»: es el triunfo del régimen de excepción. El país se encuentra abandonado en manos del Comité de Salvación Pública, que pone «el Terror a la orden del día». El 17 de septiembre de 1793, la ley de Sospechosos generaliza un sistema que ya funciona. La ley extiende su campo de acusación a todos los que no han atentado efectivamente contra la República, todo francés pasa a ser un culpable potencial. «No solamente tenéis que castigar la los traidores —clama Saint-Just—, sino incluso a los indiferentes. Tenéis que castigar a cualquiera que sea pasivo ante la República y no haga nada por ella».

El Tribunal Revolucionario está permanentemente reunido. El acusador público Fouquier-Tinville, personaje corrupto y acribillado a deudas, decide sobre la vida y la muerte de sus víctimas en función de sus recursos y de su docilidad. Los que esperan para ser juzgados y poseen medios para pagar son recluidos en un hospital psiquiátrico; cuando ya no pagan, son conducidos a la cárcel y a la guillotina. En Lyon, ciudad que se rebela en mayo de 1793 para ser nuevamente sometida seis meses más tarde, los sublevados son tan numerosos que se les ejecuta a cañonazos. Hay que «reducir la población en más de la mitad», lanza el convencional Jean Bon Saint-André.

La política antirreligiosa alcanza su paroxismo en esta época. El calendario de Fabre d'Églantine, en vigor a partir del 5 de octubre de 1793, sustituye el domingo por el *décadi*. Igual que para el recuento de años a partir del nacimiento de la República, esta cronología, que rompe con el pasado, tiene como objetivo borrar la antigua división del tiempo instituida por el cristianismo. El 10 de noviembre de 1793, Nuestra Señora de París pasa a ser templo de la Razón. Ahí es donde se desarrollará el culto al Ser Supremo, rito laico inventado por Robespierre. El 23 de noviembre de 1793, se cierran todas las iglesias parisinas. Se toma idéntica decisión en los lugares controlados por los «implacables». En la capital o en provincias, una oleada de vandalismo ataca los edificios religiosos, que son saqueados, mutilados y a veces destruidos. El diputado de l'Oise, Anacharsis Cloots, se proclama «enemigo personal de Jesucristo».

Protestantes y judíos habían acogido la Revolución favorablemente, esperando la emancipación total que Luis XVI no había tenido tiempo de darles. Se desengañan pronto. Entre noviembre de 1793 y marzo de 1795, no es únicamente el catolicismo el que está fuera de la ley: reformados o judíos, se cierran todos los lugares de culto. En Metz, las sinagogas son devastadas. En Alsacia, se queman los libros hebraicos y los ornamentos sagrados. Los rabinos pasan a ser clandestinos. Baudot, comisario de la Convención para los ejércitos del Rin y de la Mosela, reclama «la regeneración guillotinera» para los judíos que «ponen la codicia en lugar del amor por la patria, y sus ridículas supersticiones en lugar de la Razón». Un judío de Burdeos declarado sospechoso, Jean Mendès, se atreve a afirmar en la audiencia que «sus principios religiosos no concuerdan con la Constitución». Se le envía a la guillotina.

A principios del año 1794, se han liberado las fronteras. Algunos oficiales han conocido ascensos fulgurantes, dando a la Revolución una generación de jóvenes generales que serán los mariscales de Napoleón. Las tropas francesas dirigen una ofensiva que les llevará a la victoria de Fleurus (26 de junio de 1794). En el interior, ya se ha

dicho, la Vendée es aplastada y la insurrección federalista aniquilada. Es el momento de apogeo del Terror. Entre marzo y abril de 1794, Robespierre elimina a sus rivales, hebertistas y dantonianos. «El gobierno de la Revolución —afirma el Incorruptible— es el despotismo de la libertad en contra de la tiranía». La ley del 22 de pradial del año II (10 de junio de 1794) instituye el Gran Terror. En París se quintuplican los efectivos del Tribunal Revolucionario, los interrogatorios previos y los abogados se suprimen. La guillotina funciona seis horas al día, despachando a 900 condenados al mes. En el transcurso de los diez meses de dictadura de Robespierre, fueron encarceladas 500.000 personas, 300.000 confinados a residencia, 16.594 guillotinados. Cuando evocaba a los «sospechosos», Couthon no se mordía la lengua: «No se trata tanto de castigarlos como de aniquilarlos».

La opinión, sin embargo, está cansada de tanta sangre. Y los dirigentes revolucionarios, que temen permanentemente la depuración, están hartos de temblar por su propia vida. El 27 de julio de 1794 (9 de termidor del año II), Robespierre y sus amigos caen a su vez. El poder pasa a manos de terroristas arrepentidos o de oportunistas que han aceptado y avalado el Terror. Se suprimen la Comuna de París y el Tribunal Revolucionario. Son perseguidos los jacobinos y los diputados de la montaña. El relativo respiro de la reacción termidoriana no se nota sin embargo en el plano religioso. El 18 de septiembre de 1794, la Convención decide no pagar sueldos a ningún culto: desde entonces, la Iglesia está separada del Estado. En febrero de 1795, se restablece la libertad de cultos, pero los sacerdotes deben prestar un nuevo juramento de «sumisión y obediencia a las leyes de la República». En septiembre y octubre, los refractarios que creían poder salir de las sombras son víctimas de un nuevo Terror.

Robespierre ya no está aquí, pero el germen de la violencia siempre se extiende. El alza del coste de la vida y la miseria de los arrabales provocan nuevos disturbios, y una muchedumbre enfurecida invade la Convención el 20 de mayo de 1795. Asesinan a un diputa-

do y presentan su cabeza en la Asamblea. Seis extremistas constituyen un gobierno, que la Guardia Nacional barre rápidamente. Encarcelados, los seis rebeldes intentan suicidarse con el mismo cuchillo: sólo uno lo logra. Los demás, agonizantes, son arrastrados hasta la guillotina. En junio de 1795, después del fracaso monárquico de Quiberon, 700 emigrados son fusilados.

El 22 de agosto de 1795, la Convención termidoriana adopta una nueva Constitución. Ésta prevé que la representación nacional esté formada por dos Asambleas, el Consejo de Ancianos, y el Consejo de los Quinientos. No obstante, un decreto añade que dos tercios de los diputados se escogerán entre los miembros de la Convención saliente. En cuanto al poder ejecutivo, está en manos de cinco directores, siendo regicidas todos los titulares elegidos. Con el Directorio, la Constitución puede ser nueva, pero el poder no cambia de manos: la Revolución continúa. El 5 de octubre de 1795, delante de la iglesia de Saint-Roch, Bonaparte ametralla a los contrarrevolucionarios parisinos. El 25 de octubre, el último decreto de los termidorianos reproduce los textos de 1792 y 1793 concernientes a los eclesiásticos, y resucita en contra de los nobles la ley de Sospechosos de septiembre de 1793. Durante el año 1796, 1.448 sacerdotes franceses y 8.235 sacerdotes belgas fueron enviados a presidio a Cayena.

En las elecciones de abril de 1797, los convencionales salientes son derrotados: en los Consejos, los monárquicos tienen la mayoría. Entre directores jacobinos y Asambleas contrarrevolucionarias, pronto estalla el conflicto. El 4 de septiembre de 1797 (18 de fructidor del año V), se anula la elección de 200 diputados, y el Directorio llama al ejército. Al darse este golpe de Estado, fueron deportados a la Guayana 65 diputados y periodistas monárquicos. Luego, se amordaza a la oposición de izquierdas. Al subir los jacobinos en las elecciones de abril de 1798, se invalida a 106 diputados.

En 1799, el Directorio sufre un nuevo empuje de las izquierdas. El 18 de junio (30 de pradial del año VII), un golpe de Estado jacobino obliga a dimitir a tres directores, sustituyéndolos por extremistas. Enseguida se ve reavivado el espíritu revolucionario. El 12 de

julio se vota una ley que instituye una lista de rehenes en cada departamento. La política antirreligiosa renace: se cierran o venden numerosas iglesias, y el Estado vuelve a lanzar el culto decadario. El 28 de agosto, Pío VI, prisionero de la República, muere en Valence. El año 1799 parece así marcar el fin del cristianismo en Francia. Levantamientos monárquicos estallan en Toulouse, Burdeos, la Vendée, Bretaña y Normandía.

En octubre de 1799, Bonaparte vuelve de Egipto. Desde su campaña de Italia de 1796 y 1797, su fama no ha dejado de crecer. Uno de los directores, Sieyès, se pone de acuerdo con él. El 9 de noviembre (18 de brumario del año VIII), después del nombramiento del joven general para el puesto de comandante de las tropas de París, los directores dimiten. El 10 de noviembre (19 de brumario), los Quinientos, que rechazan este golpe de Estado, son expulsados por el ejército. La Constitución del año VIII se promulga el 15 de diciembre de 1799. Primer cónsul, Bonaparte posee el poder ejecutivo y gran parte del poder legislativo, al tener los otros dos cónsules un poder sólo consultivo. Se crean tres Asambleas, cuyos miembros son nombrados por el gobierno. El filósofo Cabanis —que ayudó a Bonaparte a tomar el poder— dirá de esta Constitución: «La clase ignorante ya no ejercerá su influencia sobre la legislación ni sobre el gobierno; todo se hace para el pueblo y en nombre del pueblo, nada se hace por él ni bajo su dictado irreflexivo». La Revolución se termina con una dictadura.

Regenerar la humanidad: un proyecto totalitario

«Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre». Después de dos siglos, la frase, atribuida a madame Roland, que la habría pronunciado mientras subía a la guillotina, mantiene su vibración terrible. Sumando las condenas capitales pronunciadas por la instancia judicial, las ejecuciones sumarias, los fallecimientos en la cárcel y las

víctimas de la guerra civil (mezclados ambos bandos), el balance total del Terror alcanza los 200.000 o 300.000 muertos. Es decir, el 1 % de la población de la época. A la escala de la Francia actual, ¡alcanzaría cerca de 600.000 muertos!

A pesar de las ideas recibidas, la primera víctima de esta hecatombe fue el pueblo francés. «Los aristócratas a las farolas», canta *la Carmagnole*. Pero durante la Revolución, un «aristócrata» no es un miembro de la nobleza: ya fuera artesano o campesino, es un rebelde en contra del nuevo régimen. «La palabra aristócrata significa, en general, un enemigo de la Revolución —señala Thomas Paine—. Se utiliza sin darle el sentido particular que se unía antaño a la aristocracia»[11]. Contabilidad macabra, los estudios estadísticos muestran que los guillotinados eran: un 31 % obreros o artesanos, un 28 % campesinos, un 20 % comerciantes o especuladores. Los nobles y los eclesiásticos suministraron respectivamente sólo un 9 % y un 7 % de las víctimas.

¿Víctimas de la Revolución o víctimas del Terror? ¿Se puede separar la Revolución del Terror? Durante mucho tiempo, los historiadores de izquierdas (Aulard, Mathiez, Lefebvre, Soboul, Vovelle) han asumido el Terror, viendo los comunistas en la Revolución francesa la prefiguración de la Revolución bolchevique: Albert Mathiez saludaba «el rojo crisol donde se elabora la democracia futura sobre las ruinas acumuladas de todo lo que se refería al antiguo orden». Los historiadores de derechas (Taine, Cochin, Gaxotte), estigmatizando el Terror, subrayaban que el proyecto jacobino —crear un hombre nuevo— estaba obligado a engendrar un sistema coercitivo. Los liberales del siglo XIX (Thiers, Quinet, Tocqueville) eran los que más apurados se encontraban: ¿cómo alabar la Revolución dejando de lado el año 1793?

A partir de la década de 1960, estas separaciones empezaron a tambalearse. En 1965, François Furet y Denis Richet, dos antiguos comunistas, publicaban una obra que escandalizaba a la Sorbona.

---

[11] Carta a Edmund Burke, 17 de enero de 1790. Citado por Alfred Cobban, *Le sens de la Révolution française*, Julliard, 1984.

Era la época en la que los estudios universitarios —dominados por Albert Soboul, mandarín de la izquierda— estaban todavía consagrados a la veneración integral de la empresa revolucionaria. En *La Revolución francesa*, Furet y Richet condenaban el Terror, en el que veían un patinazo que había ocurrido entre 1791 y 1792.[12] Era un primer paso —valiente— para distanciarse de la leyenda oficial.

¿Pero por qué señalar un solo patinazo en la historia de la Revolución? Lo hemos visto, los acontecimientos patinan en junio y julio de 1789, en octubre de 1789, en junio y en julio de 1791, en la primavera de 1792, en agosto y en septiembre de 1792, en marzo y en abril de 1793, en mayo y en junio de 1793. Y después del Terror propiamente dicho (septiembre de 1793), el mecanismo sigue: el Gran Terror de 1794, la Convención termidoriana (1795) y el Directorio (1795 a 1799) enlazan los patinazos.

Esta continuidad no escapó a François Furet. A medida que avanzaba en sus trabajos, hasta su muerte prematura (1997), el historiador fue más lejos. «La cultura política que conduce al Terror —señalaba en 1978— está presente en la Revolución francesa desde el verano de 1789. La guillotina se alimenta de su predicación moral»[13]. «El repertorio político de la Revolución —subrayaba en 1988— jamás ha dejado sitio a la expresión legal del desacuerdo»[14]. «Los hombres de 1789 —añadía en 1995— amaron, proclamaron la libertad de todos los franceses y privaron a muchos de ellos del derecho al voto, y a otros del derecho a ser elegidos»[15].

---

[12] François Furet y Denis Richet, *La Révolution française*, Hachette, 1965. (*La Revolución francesa*, Rialp, Madrid, 1988).

[13] François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978. (*Pensar la Revolución francesa*, Petrel, S. A., Barcelona, 1980).

[14] François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988. (*Diccionario de la Revolución francesa*, Alianza Editorial, Madrid, 1989).

[15] François Furet, *Le passé d'une illusion*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995. (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995).

Furet tuvo un papel insustituible. Pues este hombre de izquierdas, adherido al liberalismo pero jamás a la contrarrevolución, se atreve a mirar la realidad de frente, uniéndose en cierto modo al punto de vista de historiadores a los que no se quería escuchar, por haber sido etiquetados como de derechas. El Terror, explica, está unido a la Revolución —seísmo que echa brutalmente por tierra las relaciones sociales— porque procede de un proyecto explícito de ruptura con el universo anterior, cualquiera que sea su coste humano. Una reforma puede trastocar a los hombres: la Revolución los pulveriza.

En 1989, en el momento del bicentenario, los historiadores críticos con la mitología revolucionaria fueron los que llevaron la voz cantante (Chaunu, Tulard, Bluche). Desde entonces, las investigaciones no han hecho más que confirmar sus demostraciones.

En 1999, Alain Gérard publica un libro sobre la guerra de la Vendée pensada como punto focal del Terror. Analizando el concepto del hombre expresado en el discurso de los convencionales, el autor saca esta conclusión: si los vendeanos (y más allá, todos los contrarrevolucionarios o todos los oponentes al gobierno de Salvación Pública) debían ser liquidados, es porque encarnaban una subhumanidad. «Es por principio humanitario por lo que elimino de la tierra de la Libertad a estos monstruos», afirmaba Laplanche, un representante de la Convención. Matar a la población civil era repudiar el mundo antiguo para regenerar la humanidad, con el objetivo de fabricar un hombre nuevo, digno de vivir en la nueva sociedad. Comentario de Alain Gérard: «La voluntad de liberarse de toda experiencia, de toda tradición, condena a la Revolución a ir a la deriva, y, en su momento, a la violencia integral»[16].

En el año 2000, Patrice Gueniffey dedica al Terror un ensayo en el que desarrolla una reflexión sobre la noción de poder. Según este historiador, la violencia revolucionaria prolonga el absolutismo real, porque, conservando el mismo poder, la soberanía nacional ha susti-

---

[16] Alain Gérard, «Par principe d'humanité...», *La Terreur et la Vendée,* Fayard, 1999.

tuido a la soberanía del rey. La tesis es discutible: por una parte, porque todas las barreras sociales que limitaban el poder del Estado han saltado por los aires con el fin del Antiguo Régimen, por otra, porque el mecanismo de la ley de Sospechosos no tiene precedentes en la historia moderna, ni siquiera en el peor momento de las guerras de Religión. Sin embargo, para Gueniffey «el Terror es el producto de la dinámica revolucionaria, y quizá de toda dinámica revolucionaria. En eso, es propia de la naturaleza misma de la Revolución, de toda revolución». Y señala el historiador: «La historia del Terror empieza con la de la Revolución y acaba con ella»[17].

Recordemos el grito de Barnave, el 23 de julio de 1789, después de que fueran asesinados los primeros inocentes: «¿Acaso esta sangre era tan pura?». Estas terribles palabras encierran toda la lógica del Terror. Para los extremistas, hay que purgar a la sociedad. El pueblo real tiene que ser sustituido por un pueblo ideal: los malos desaparecerán de la población, los buenos quedarán. ¿Por qué no mencionar que ese razonamiento se encuentra en algunos escritos de la Ilustración? Rousseau, en *El contrato social*, mantiene que «todo malhechor que ataca el derecho social, por sus fechorías se convierte en rebelde y traidor a la patria. La conservación del Estado es incompatible con la suya, uno de los dos tiene que perecer». El Terror procede también de la doctrina jacobina del Estado, que aspira a fundar la república sobre un pueblo sublimado, el de la teoría rousseauniana de la voluntad general.

Anticipadamente, es un principio totalitario. Purificar la población de sus elementos indeseables, aunque sea mediante el asesinato en masa, es un proyecto que se pondrá en práctica en el siglo XX, con regímenes monstruosos. Aunque las circunstancias no fueran las mismas, una misma cadena sangrienta une a Robespierre, Lenin, Stalin y Hitler. «Hay que subir más arriba, hasta el piso metafísico —escribe Alain Besançon—, para reconocer el parecido entre el paisaje de la Convención y el de los totalitarismos del siglo XX. El

[17] Patrice Gueniffey, *op. cit.*

punto esencial es que se comete el mal en nombre del bien. El bien consiste en operar quirúrgicamente al mundo para extraer de él definitivamente el principio maligno»[18].

Después del Consulado, Bonaparte se convierte en el emperador Napoleón. Coronándose, corona la Revolución. No obstante, retoma el hilo de la historia nacional. No en su loca política extranjera, que asoló Europa, sino en su obra interna. Por muy centralizadora y burocrática que fuera, es inmensa. Prolonga la acción de la Constituyente. Retoma igualmente ideas procedentes de más lejos. Gaudin, hombre que restablece las finanzas, entró en la administración a finales del reinado de Luis XV y sus medidas fiscales se inspiran a menudo en el Antiguo Régimen. El Código Civil, marcado por el individualismo revolucionario (Renan le reprochaba el instituir una sociedad en la que el hombre nace huérfano y muere soltero), fue redactado por Tronchet, que era abogado en tiempos de Luis XVI. Este código contiene gran parte de la legislación vigente antes de 1789. Ordenanzas de Colbert se integran así en el derecho contemporáneo. Como señala Jacques Bainville: «La Revolución mantuvo por lo menos tanto como innovó».

La igualdad ante la ley y ante el impuesto, la mejora de los mecanismos de ascensión social, la institución de asambleas representativas... todas esas medidas que la monarquía no supo emprender, se abonan en la cuenta de la Revolución. Pero otros países evolucionaron sin revolución. Es decir, sin ideología, sin ruptura, sin aniquilación, sin dictadura, sin partido único, sin violencia, sin guerra civil, sin Terror. Entre 1789 y 1799, la Revolución inauguró la fe en la utopía. Y legó a nuestra cultura política una profunda incapacidad para la reforma: en Francia, los cambios se dan en términos de relaciones de fuerzas, y a menudo de modo violento. No es seguro que este método sea el adecuado.

---

[18] Prefacio del libro de Alain Gérard, *op. cit.*